



Archives de sciences sociales des religions

156 | octobre-décembre 2011
Bulletin Bibliographique

Jean-Baptiste Lecuit, Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire

Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitation Fidei », 271, 2010, 214 p.

Benoît Vermander



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22907>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 190

ISBN : 9782713223273

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Benoît Vermander, « Jean-Baptiste Lecuit, Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, document 156-63, mis en ligne le 15 février 2012, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22907>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Jean-Baptiste Lecuit, Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire

Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitation Fidei », 271, 2010, 214 p.

Benoît Vermander

RÉFÉRENCE

Jean-Baptiste Lecuit, Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cogitation Fidei », 271, 2010, 214 p.

- 1 Le terme « inhabitation » s'applique au fait d'habiter *en* un autre, et, pour la théologie chrétienne, à la manière dont Dieu habite en l'âme. Il peut désigner tout à la fois le fait de venir, d'être envoyé et d'habiter en l'être humain, et c'est l'ensemble de ces actions qui constitue, pour Jean-Baptiste Lecuit, le champ de l'inhabitation trinitaire.
- 2 La première partie de l'ouvrage recense les principaux modes d'approche de ce mystère, tels qu'explorés par la tradition. L'auteur note à juste titre que la question de l'habitation du divin en l'homme ouvre une thématique qui déborde largement les frontières de la foi chrétienne. Cependant, l'originalité de l'approche chrétienne est fortement marquée par les caractères *intime*, *personnel*, *trinitaire* et *gratuit* de l'inhabitation, et les métaphores habituellement utilisées pour en rendre compte (gestation, étreinte charnelle) n'en épuisent pas la richesse. En conséquence de quoi, l'auteur contraste fortement le « sentiment d'immensité » (sentiment océanique) d'avec l'expérience de l'inhabitation trinitaire. (Au vrai, tout au long de l'ouvrage, il semble si soucieux de marquer la spécificité de la seconde par rapport au premier qu'il court à mon sens le risque d'instaurer entre les deux une coupure bien plus radicale que ne le font les auteurs

mystiques qu'il cite, lesquels inscrivent leur expérience propre dans un langage qui fait également honneur à la continuité des modes d'habitation).

- 3 Les références néotestamentaires sont multiples : la donation intérieure de l'Esprit (annoncée par plusieurs textes prophétiques) est une constante de l'Évangile de Luc (11,13 et 24,49) poursuivi par les Actes des Apôtres (1,4 : 2, 8 et al.) Le thème sera encore amplifié par Paul (Rm 5,5) et Jean (14,16 et 20,22). Cette présence est agissante et dynamique (Rm 8,15-16). Mais l'inhabitation n'est pas un mode d'opérer propre à l'Esprit, et, une fois glorifié, le Fils vient habiter la personne du croyant. C'est là un thème majeur de l'Évangile de Jean (6,56, tout le chapitre 14, et 17,22). Enfin, quoique le thème soit plus rare, l'inhabitation de l'intime de l'homme par le Père est aussi affirmée (I Jn 14,12s ; Ep 2,22 : I Co 3,16). Cette diversité scripturaire fonde l'approche trinitaire de l'inhabitation divine, développée notamment par Ignace d'Antioche et toute la patrologie grecque, et poursuivie par Thomas d'Aquin : « Par la grâce sanctifiante, c'est toute la Trinité qui habite l'âme » (S.T., Ia, q.43, a.5). L'approche scholastique de l'habitation divine courra le risque de s'enfermer dans les distinguo (notamment entre « grâce créée » et « grâce increée », i.e. entre la grâce de transformation de l'être humain et l'autodotation de Dieu), occultant parfois la gratuité du don originel. À l'inverse, la théologie post-tridentine s'intéressera bien davantage à la grâce en son caractère de don absolument gratuit qu'à l'acte d'habitation divine et à ses effets sanctifiants. Le dépassement d'oppositions artificiellement construites requerra de considérer la « mission » du Verbe et de l'Esprit, et de tirer les conséquences de ce que l'inhabitation, loin d'être l'œuvre indistincte des trois personnes, suppose qu'elles adviennent et habitent en l'homme de façon différenciée. L'auteur livre ici une excellente analyse technique de la façon dont les auteurs modernes, Karl Rahner notamment, ont tenté de rendre compte de cette différenciation sans verser pour autant dans le trithéisme (p. 57-76). Il n'en reste pas moins, reconnaît-il au terme de cette première partie, que les élaborations théologiques successives ont davantage contribué à complexifier, voire obscurcir, la notion d'« inhabitation » qu'à en renouveler l'approche.
- 4 Il s'agit alors de penser une approche plus « personnaliste » de la relation entre Dieu-Trinité et l'être humain. L'auteur s'appuie sur quelques théologiens des années soixante pour montrer la genèse de pareille approche. Juan Alfaro est le premier à proposer de ne plus faire usage de catégories causales (acte/actuation) pour penser l'inhabitation mais de partir dès le principe du concept expérimental de donation personnelle et d'intimité. Continuant sur cette voie, Heribert Mühlen prend l'analogie de la parole donnée dans l'alliance matrimoniale, pour proposer la catégorie de « cause morale personnelle », c'est-à-dire d'une causalité morale dans laquelle la personne se donne et s'offre elle-même à l'autre personne : elle se « rend présente » dans sa parole d'engagement (l'auteur donne en annexe la traduction de quelques passages de l'ouvrage de Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, 1963, et signale les similitudes et différences avec Austin, dont le *How To Do Things With Words* avait été publié à titre posthume l'année précédente). La constitution conciliaire *Dei Verbum* continuera dans cette voie en utilisant « l'analogie de la parole » pour parler de l'autocommunication de Dieu. C'est à ce point que l'auteur commence à déployer sa contribution propre, rappelant d'abord en quel sens la parole communiquée est bien autodotation du locuteur, quelles que soient les limites de cette donation, limites inhérentes à l'opacité humaine. Donation qui n'est pas seulement fugitive mais qui est prolongée par le langage du corps, les « paroles en acte » et le « silence parlant ». Constat d'importance pour établir le fait que l'autodotation du locuteur dans la parole originelle

peut se prolonger et s'amplifier dans la durée. Idéalement, l'adéquation de « l'acte de parole » et de la « parole en acte » constitue l'unité dynamique d'une personne entièrement donnée à autrui.

- 5 Sur cette base, et dans une troisième partie, J.-B. Lecuit tente d'établir la structure dialogale de l'inhabitation. Le point de départ de pareille approche consiste à reconnaître que, dans la parole de Dieu, « la communication de la parole est véritablement la communication de celui qui parle » (Otto Semmelroth, cité p. 132). C'est alors la donation du locuteur humain en allocutaire qui devient un *analogon* de l'acte par lequel Dieu comme Parole habite en nous. L'inhabitation présente donc une structure allocutive. Et l'acte par lequel la personne accueille cet acte de parole qu'est l'œuvre de Dieu se découvre être lui-même œuvre que Dieu accomplit en elle par son Esprit (cf. notamment p. 144-145). C'est de fait l'Esprit qui fait participer la personne au dialogue intra-trinitaire (cf. Ga 4,6 et Rm 8,15). L'auteur note au passage les difficultés que peut susciter la notion de dialogue intra-trinitaire (Rahner rejette une relation intra-divine de type Je-Tu tandis que Balthasar la soutient possible), et il tente de se prémunir contre les soupçons d'atteinte à l'unité divine que pareille notion peut engendrer, notamment en soulignant le caractère « analogique » que le terme de dialogue continue ici de revêtir.
- 6 Reprenant sa relecture de la tradition, l'auteur note encore que le fait de concevoir l'inhabitation comme un acte de parole met en valeur la dimension d'adoption filiale qu'elle revêt, sans vouloir nier pour autant les compléments apportés par les catégories d'amitié et d'alliance conjugale, très présentes dans la littérature mystique et la théologie biblique. Du reste, pour dépasser le stade des représentations, l'inhabitation est toujours à comprendre – un mode de compréhension qui contribue aussi à lui restituer sa dimension narrative (autocommunication de Dieu dans l'histoire).
- 7 Pour ce qui est de la vie spirituelle – et afin d'éviter de réduire l'inhabitation à un « état » exceptionnel réservé à une élite mystique –, l'approche dialogale offre des perspectives fécondes : elle considère l'inhabitation moins comme un état intérieur dont la réalité serait validée par mes affects que comme la distance relationnelle même que j'éprouve en m'adressant à Dieu, y compris dans l'expérience de son absence. Vivre le mystère de l'inhabitation, c'est donc vivre aussi une dépossession qui donne et redonne la Parole, ou, en d'autres termes, entrer dans une expérience dont le thème multiséculaire de la naissance du Logos en l'âme humaine a décliné les expressions. Sont cités ici quelques passages clefs de Jean de la Croix, lequel fournit la conclusion de l'ouvrage au travers des paroles qu'il met dans la bouche du Verbe : « Je suis tien et pour toi et heureux d'être tel que je suis pour être tien et me donner à toi. » (cité p. 192)
- 8 Ancré dans un style théologique de facture classique, l'ouvrage fait aussi un usage heureux et précis d'apports provenant de la philosophie du langage. On pourra cependant s'étonner du contenu finalement assez pauvre donné au terme même de *dialogue* (alors que les notions de langue et de parole, par exemple, font l'objet d'un traitement riche et précis). Le dialogue est, d'une certaine façon réduit à la relation Je-Tu. La variété des styles dialogaux, l'ouverture progressive du dialogue à un nombre croissant d'interlocuteurs de par la ductilité que peuvent, au fil du temps acquérir ses règles, l'approche du dialogue comme « jeu » (jeu logique et/ou jeu ancré dans des formes de vie spécifiques), ce sont là des dimensions que l'on ne trouvera pas dans cet ouvrage. Cela explique peut-être qu'il n'y est pas question de ce que l'on pourrait appeler la dimension communautaire de l'inhabitation : expérience fondatrice de la vie spirituelle, l'inhabitation ne paraît fonder pour autant ni l'expérience communautaire ni le

renouvellement des styles de communication en société ou encore entre religions et cultures, par exemple. N'est-ce pas pourtant dans l'inventivité et l'élargissement du style dialogal déployé par la communauté des sujets croyants que pourrait finalement se donner à lire l'autodonation divine comprise comme acte de parole ? Au vrai, rien dans l'ouvrage ne paraît aller à l'encontre des perspectives suggérées à l'instant, et la rigueur des analyses qu'il déploie l'établit comme indispensable référence sur un sujet qui, par delà son caractère éminemment théologique, intéresse de près la psychologie religieuse comme la spiritualité comparée.